

logos\_i\_ethos\_2016\_2\_(42), s. 117–135

DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/lie.1917>

Stanisław Krajewski

Uniwersytet Warszawski

## Pokora intelektualna – jak połączyć niewiedzę dotyczącą poznania z pewnością dotyczącą przymierza<sup>1</sup>

„Pokora i skrusza wydają się nieobecne tam, gdzie są najbardziej potrzebne – w teologii. Pokora jest bowiem początkiem i końcem myślenia religijnego, tajemnym probierzem wiary. Nie ma prawdy bez pokory, nie ma pewności bez skruszy”.

Abraham Joshua Heschel<sup>2</sup>

Być może pokora intelektualna jest czymś prostym: nie możemy być pewni, że poznajemy świat taki, jakim on naprawdę jest. Jest to spostrzeżenie zarówno zdroworozsądkowe, jak i filozoficzne. Kant nauczał, że nie możemy poznać rzeczy samych w sobie. Uświadomienie sobie tego ktoś nazwał „pokorą

Prof. dr hab. Stanisław Krajewski pracuje w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Jest przewodniczącym Rady Naukowej tego instytutu. Od ponad ćwierć wieku współprzewodniczy Polskiej Radzie Chrześcijan i Żydów. Współtwórca wystawy głównej w Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN. Autor artykułów i książek z zakresu logiki, filozofii matematyki, myśli żydowskiej i dialogu międzyreligijnego.

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł jest w znacznej mierze polskim wariantem części publikacji *A meditation on intellectual humility, or, on a fusion of epistemic ignorance and covenantal certainty*, [w:] *Learned ignorance. An investigation into humility in interreligious dialogue among Christians, Muslims and Jews*, eds. J. Heft, R. Firestone, O. Safi, New York 2011, s. 241–256. Artykuł powstał w ramach projektu badawczego NCN „Epistemologia doświadczania religijnego w myśli rosyjskiej i żydowskiej” (2014/13/B/HS1/00761).

<sup>2</sup> A. J. Heschel, *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, Kraków 2005, s. 42.

kantowską”<sup>3</sup>. Niezależnie od tego jaki jest stopień naszego wykształcenia, powinniśmy uznać naszą zasadniczą ignorancję. Z drugiej strony każdy z nas wie, że są rzeczy, których możemy być pewni. To, na co kładziemy większy nacisk – czy na ignorancję, czy pewność – zależy zapewne od osobistego nastawienia oraz – jeszcze bardziej – od własnych doświadczeń.

Pokora jest cnotą. Co to właściwie oznacza? Czy coś więcej niż postawę, gotowość do pewnych zachowań? Z pewnością pokorne zachowanie i poczucie, że moja własna osoba nie jest aż tak ważna w kontaktach z innymi, to nieodzowne aspekty pokory. Można jednak zapytać, czy pokora może wskazywać na wyższy wymiar, mieć znaczenie religijne. A jeśli tak, to czy mogą z tego płynąć konsekwencje dla relacji międzyreligijnych.

Wydaje się, że pokora i szacunek dla innego muszą współwystępować: pokora skłania do szacunku dla innych ludzi i ich punktu widzenia, a z drugiej strony ktoś, kto naprawdę szanuje innych, będzie z konieczności pokorny. A zatem ponieważ szacunek wobec ludzi oraz innych religii jest często przywoływany jako ważna i nieodzowna przesłanka dialogu międzyreligijnego, także pokora powinna być taką przesłanką.

Nawet jednak uznając wagę pokory w przekonaniach religijnych, musimy zadać pytanie, jak to pogodzić z tym drugim fundamentalnym założeniem: pewnością, która zdaje się być podstawową cechą wiary. Pragnę podkreślić, że nie musi to być pewność naiwna, jednak w każdej sytuacji, w której mamy do czynienia z wiarą, na którymś poziomie pojawia się pewność. Inaczej wiara nie miałaby jak się pojawić. Czy owa pewność może być uprawniona, gdy wszystko wskazuje, że nasza wiedza, a zwłaszcza wiedza dotycząca spraw religijnych, jest niepewna? Jest to problem dojmujący szczególnie w relacjach międzyreligijnych, bo różne religie przyjmują niezgodne ze sobą dogmaty. Czy rzetelny dialog międzyreligijny, oparty na prawdziwym szacunku, jest w ogóle możliwy?

Niniejsza medytacja jest próbą przezwyciężenia opisanego dylematu. Ujmuję problem z perspektywy tradycji żydowskiej, ale wiele elementów tego podejścia ma z pewnością szerszy walor.

<sup>3</sup> R. Langton, *Kantian humility, our ignorance of things in themselves*, New York 2001.

## 1. Pokora

Biblijne nauczanie o pokorze zawiera się przede wszystkim w historii Mojżesza. Wedle tradycji żydowskiej doszedł on najwyższych religijnych wtajemniczeń. Wielkie znaczenie ma zatem to, że jest określany jako człowiek pokorny (*anaw*, zob. Lb 12, 3). Jest on, co więcej, nazywany osobą bardzo pokorną, skromną, „bardziej niż który człowiek na ziemi”<sup>4</sup>. Staje się w ten sposób wzorcem pokory. Można rzec jeszcze więcej. Mianowicie Joseph Telushkin<sup>5</sup> zauważa, że pokora to jedyna cnota, jaką Tora przypisuje Mojżeszowi. Nie jest nazywany odważnym ani mądrym, choć wiele z jego czynów usprawiedliwiłoby takie określenia. Oczywiście takie podkreślenie akurat tej cechy może być przypadkowe. Jednak tradycja żydowska utrzymuje, że żadna okoliczność związana z tekstem Tory nie jest nieistotna. Jeśli pójść za tym założeniem, to pokora jawi się jako fundamentalnie ważna. Oczywiście jest tak nie tylko w judaizmie, ale zapewne we wszelkich religiach, a na pewno religiach wywodzących się z Biblii. Czego jeszcze naucza opis biblijny? Wspomnienie o pokorze Mojżesza pojawia się, gdy powstrzymuje się on przed wyrażeniem pretensji wobec swego rodzeństwa, Miriam i Aarona, za ich atak na monopolizowanie przez brata kontaktów ze Stwórcą. Nie zważał na to, aż sam Bóg interweniował, wskazując, że Mojżesz otrzymał przesłanie „z ust do ust” (Lb 12, 8), bardziej bezpośrednio niż ktokolwiek inny. Czy zwykli śmiertelnicy mogą się czegoś nauczyć z tego opisu?

Otóż wedle Tory najbardziej wyjątkowa i niezrównana cecha Mojżesza, a mianowicie zdolność do bezpośredniej komunikacji ze Stwórcą, nie skłoniła go do przekonania, że ponieważ wiedział czy widział znacznie więcej niż inni, to przysługują mu większe uprawnienia. Gdy krytykowali go brat i siostra, nie uważał, że mógł odrzucić oskarżenia czynione przez nich w poczuciu, że nie są mniej zaawansowani od niego.

<sup>4</sup> Cytaty biblijne wg tłumaczenia Izaaka Cyłkowa: *Tora – Pięcioksiąg Mojżesza*, reprint, Kraków 2006.

<sup>5</sup> J. Telushkin, *A Code of Jewish ethics*, vol. 1, New York 2006, s. 210.

A zatem, jak się wydaje, Mojżesz uznaje możliwość, że inni mogą osiągnąć tyle co on. Jak pamiętamy, podczas objawień – w krzaku gorejącym i na górze Synaj – otrzymał on jasne wskazania, ale nie uzyskał żadnego wglądu w naturę Boga. Zresztą w wersecie, w którym jest wspomniane, że otrzymuje przekaz „z ust do ust”, jest on opisany jako widzący „obraz Wiekuistego”, ale nie istotę Boga. W każdym razie tak ujmuje to judaizm: objawienie przynosi nie tyle prawdę, co przykazania, wiedzę nie o tym, jaki jest świat czy Bóg, ale o tym, co należy czynić. Wynikają z tego fundamentalne pouczenia: po pierwsze – o zawodności poznania, co dotyczy nawet najmądrzejszych ludzi, a po drugie – o partykularyzmie obowiązków.

Tak więc Mojżesz mógł pozostać skromnym, gdyż poznał nie tyle wyższe prawdy o innym świecie (choć należy dodać, że inne komentarze przypisują mu jednak szczególne wtajemniczenie), co przykazania odnoszące się do życia w tym świecie, przy czym wynikające z nich zobowiązania dotyczyły go tak samo jak innych. To rozróżnienie między „wiedzą o” a „wiedzą, aby” ma istotne konsekwencje. Po pierwsze, ktoś, kto wie, że zobowiązania są wspólne, wie też, że gdy dostąpi głębszego ich poznania, będzie to oznaczało trudniejsze wyzywanie nie tylko dla innych, ale właśnie dla niego. Więcej „wiedzy, aby” pociąga więcej nakazów i zakazów, a to oznacza większą możliwość porażki. Ktoś, kto to rozumie, nie jest skłonny do arogancji wynikającej z tego, że wie więcej. Podobnie jest z większymi zdolnościami do spełniania przykazań. Najlepiej ilustruje to opowieść z tradycji Musar, ruchu rygorystyki duchowego i moralnego, który rozwinął się wśród Żydów na terytoriach I Rzeczypospolitej w wieku XIX. Jego twórca, Israel Salanter, miał mówić: „Wiem, że mam zdolności umysłowe takie, jak tysiąc osób”. Brzmi to jak skrajna arogancja. Jednak to stwierdzenie było wstępem do następnego: „Dlatego moje obowiązki są takie, jak tysiąca osób”.

Inna konsekwencja postrzegania objawienia raczej jako przykazań niż jako prawdy jest szczególnie związana z relacjami międzyreligijnymi. Mianowicie podczas gdy prawda musi z konieczności zawierać odniesienie uniwersalne, czyli być prawdą dla każdego, przykazania mogą być skierowane tylko do pewnej grupy ludzi.

## 2. Prawda

Najwięksi erudyci wśród uczonych przyznają, że wiedzą niewiele. Wykazują pokorę intelektualną typu epistemologicznego. Im więcej poznajemy o przyrodzie, tym więcej rodzi się pytań, a fundamentalne założenia pozostają nieuzasadnione. Podstawowe zasady fizyki, na przykład zasada zachowania energii czy różnego typu symetrie matematyczne, stanowią przesłanki, których podstawowym uzasadnieniem jest ich owocność. Służą doskonale jako fundamenty gmachu nauki, która wyjaśnia wiele zjawisk i pozwala je przewidywać. Podobnie jest z innymi naukami przyrodniczymi. Powinno być jasne, że w jeszcze większym stopniu dotyczy to teologii. Możliwe są różne teorie tego, co ostateczne, i tego, co poza naszym zasięgiem. O Bogu można formułować co najwyżej domysły, hipotezy. Nawiasem mówiąc, owo poczucie niewiedzy dobrze wyraża midrasz (komentarz), który tłumaczy, dlaczego Tora zaczyna się od litery bet. Otóż, jak wskazuje jej kształt, ב, jest ona otwarta tylko w jedną stronę, w stronę dalszego ciągu (po hebrajsku, czyli w lewo); jest to interpretowane jako sugestia, że należy unikać poszukiwań dotyczących tego, co ponad nami, pod nami i tego, co nas poprzedzało.

Niewiele więc możemy wiedzieć o Bogu, może zgoła nic. Zarazem jednak – również w ramach judaizmu – pewne tezy odnoszące się do Wiekuistego są sformułowane tak zdecydowanie, że z perspektywy tradycji wydają się niepowątpiewalne. Niektóre z nich pozostają nadal przekonaniem większości współczesnych Żydów. Jest wśród nich, mam wrażenie, koncepcja wybraństwa. Widoczna jest zatem sprzeczność: nie wiemy, ale jednak wiemy. Jak sobie z tym poradzić?

Otóż przyjmując to, że nasza wiedza o sprawach boskich jest co najwyżej wysoce nieadekwatna, wiemy zarazem z całkowitą pewnością, że jesteśmy wezwani. Wezwanie i wyzwanie, jakie płynie z objawienia, traktujemy poważnie. Jak wiadomo, objawienie dociera do Żydów w formie prawa. Wedle tradycji, to prawo jest nienaruszalne, ale wiadomo, że zawsze istniały możliwości neutralizowania niektórych wymogów, a od kilku pokoleń same prawa ulegają modyfikacji poza nurtem ścisłej ortodoksji. Poszczególne wymagania mogą podlegać dyskusji, ale poza dyskusją

jest fakt bycia wezwanym, zobowiązanym. Na tym polega wybranie. To, że jesteśmy wezwani, jest pewne tak długo, jak długo umieszczamy się wewnątrz tradycji. W moim przekonaniu nie ma innego sposobu, by być Żydem, a w każdym razie być w pełni Żydem, niż postawić się wewnątrz tradycji. Nawet wtedy, gdy tradycja ma być zakwestionowana, trzeba to robić od wewnątrz. W przeciwnym razie jest się co najwyżej ekspertem. Podejrzewam, że w każdej religii jest podobnie.

Podawanie w wątpliwość tradycji ma być zatem połączone z przekonaniem o jej zobowiązującym charakterze. Czy jest tu miejsce na intelektualną pokorę? Jak zharmonizować wątplenie i pewność? Można to uczynić, jak to już zostało stwierdzone, przez oddzielenie wiedzy od zobowiązań, „wiedzy o” od „wiedzy, aby”, prawdziwości stwierdzeń od odpowiedzialności. Zasady prawa religijnego dotyczą postępowania ludzi. Zasady źródłowe są traktowane jako mające sankcję Stwórcy, ale nie mówią nic o naturze ich źródła. Chodzi ostatecznie nie tyle o wiedzę, ile o odpowiednią postawę wobec tych zasad i wobec ich źródła.

Również w dialogu międzyreligijnym chodzi o odpowiednią postawę. Niezbędna jest otwartość na inną religię, szacunek dla niej, pokora. Nielatwo jest opisać tę postawę, a jeszcze trudniej stwierdzić, skąd się ona bierze. Nie jest rezultatem jakiegoś jednego typu doświadczeń z inną religią. Widać to, gdy porównać Abrahama Joshuę Heschela z Franzem Rosenzweigiem; obaj wybitni myśliciele byli głęboko zaangażowanymi religijnie Żydami, wyrażającymi szacunek dla chrześcijaństwa, ale najprawdopodobniej nie mieli żadnych wspólnych doświadczeń z Kościołem. Jeden wychowywał się wśród całkowicie tradycjonalistycznych polskich chasydów z dala od kościołów, drugi w świecie zasymilowanych niemieckich Żydów, kulturowo bliskich chrześcijaństwu. A jednak ich stosunek do chrześcijaństwa był podobnie pozytywny.

Zestawienie tych postaci wskazuje na to, że choć czynniki psychologiczne, wspomnienia z dzieciństwa, wychowanie, postawa rodziców i otoczenia, doświadczenia własne są ważne, to jednak nie przesądzają o nastawieniu wobec innej religii. I pozostawiają możliwość postawy otwartej i chęci do głębokiego dialogu. Warto dodać, że obecność sprzecznych twierdzeń, czyli okoliczność, która była i bywa nadal niezmiennie

ważna dla dyskusji między religiami, nie jest nieprzewycięzalną przeszkodą dla zwolenników dialogu. Jednym z podstawowych sposobów pokonania tej przeszkody jest przyjęcie założenia, że obowiązki wynikające z religii są ważniejsze niż sformułowania dogmatyczne, a obowiązki dotyczą tylko, a w każdym razie w pierwszym rzędzie, wyznawców danej religii. Na przykład żydowskie zasady żywieniowe mają obowiązywać Żydów i w żadnym stopniu nie są skierowane do innych. Wieprzowina może być wartościowym pożywieniem, ale Żydom nie wolno jej spożywać. W okresie święta Pesach nie można jeść potraw mącznych – poza macą – choć w pozostałe dni roku chleb, makaron, płatki, ciasto itp. są jak najbardziej właściwym jedzeniem. Nikt nie oczekuje jednak, by zakaz jedzenia chleba stosować do nie-Żydów. Sprzeczne wskazania w tej kwestii nie powodują sprzeczności, która byłaby logicznie kłopotliwa.

### 3. Męczennicy

Teza o prymacie „wiedzy, aby” nad „wiedzą o” może być kwestionowana. Można się sprzeciwić temu, że zachodzi tu – jak się wydaje – redukcja prawdy do prawdy subiektywnej, a zatem grozi relatywizm. Zamiast wspólnej prawdy zostają wyłącznie prywatne opinie czy preferencje. Takiej redukcji nie przyjmuje wiele osób, również tych, które są poważnie zaangażowane w dialog międzyreligijny. Na przykład David Novak – jeden z twórców oświadczenia *Dabru emet*<sup>6</sup> – ostrzega, że taki relatywizm jest „szczególnie niebezpieczny dla dialogu, bo neguje, że pewne rzeczy są prawdziwe zawsze, wszędzie, dla każdego”<sup>7</sup>. Daje jako przykład stwierdzenia „Bóg wybiera Izrael”, „Bóg jest wcielony w Jezusie”. Dowodu na to, że takie prawdy nie są subiektywne, dostarcza wymaganie męczeństwa, które jest „ostatecznym wyrazem wiary [...] osobistą afirmacją prawdy publicznej, uniwersalnej, wiecznej”. Relatywista myśli,

<sup>6</sup> Jest to żydowskie oświadczenie wskazujące na wartość chrześcijaństwa i jego roli jako sojusznika Żydów. Zob. S. Krajewski, *Tajemnica Izraela a tajemnica Kościoła*, Warszawa 2007, rozdziały 11 i 12.

<sup>7</sup> D. Novak, *Introduction*, [w:] *Christianity in Jewish terms*, eds. T. Frymer-Kensky, D. Novak, P. Ochs, D. Sandmel, M. Signer, Boulder CO 2000, s. 4.

że „męczennik to największy głupiec”. Argumentacja Novaka jest godna uwagi, ale nie przekonuje mnie teza, iż męczennik jest gotów umrzeć akurat za konkretne stwierdzenie, zdanie wyrażające tezę prawdziwą zawsze, wszędzie, dla każdego. Prawdziwość ma wymiar uniwersalny, zobowiązania – niekoniecznie. Jest tak co najmniej w tradycji żydowskiej: wymaganie *kidusz haszem* (dosłownie: uświęcenia Imienia), czyli w skrajnej sytuacji – męczeństwa, ma zastosowanie, gdy ktoś jest zmuszany do bałwochwalstwa, morderstwa, niedozwolonego stosunku seksualnego, a zatem do niewłaściwego zachowania. Chodzi o zachowanie, a nie o zdania oznajmujące. Samo tylko uznanie prawdziwości stwierdzeń nie pociąga obowiązku męczeństwa. Odnosi się to nawet do zdania „Bóg istnieje”. Ktoś, kto mówi w sercu, że nie ma Boga, może być głupcem, jak stwierdza Psalm 53, ale porządek świata nie jest przez to zachwiany. Męczeństwo jest wymagane od Żyda nie wtedy, gdy wyraża wątpliwości religijne, ale gdy zmuszą się go do idolatrii. A idolatria wymaga czynu, nie po prostu stwierdzenia.

Nie wiem, czy podobna interpretacja męczeństwa jest możliwa na gruncie innych tradycji religijnych. Jednak każdy, niezależnie od typu i stopnia religijności, może spróbować sobie wyobrazić sytuację, w której byłby gotów na męczeństwo. Gdy ja to sobie wyobrażam, mając zarazem nadzieję, że nigdy do tego nie dojdzie, to widzę sprawdzian odnoszący się do zachowania, a nie do wygłaszania jakiejś tezy. Oczywiście trzeba poczynić zastrzeżenie: deklaracja wygłoszona publicznie, w obecności odpowiednich autorytetów religijnych jest czymś więcej niż stwierdzeniem prawdziwości jakiegoś zdania; jest wiążącą deklaracją wiary, wyrażeniem lojalności. Używając terminologii Austina, jest to wypowiedź performatywna, czynność illokucyjna. Jako taka stanowi niedopuszczalne zachowanie. Mówiąc konkretnie, powiedzenie w określonych warunkach „Bóg jest wcielony w Jezusie” lub wypowiedzenie innego stwierdzenia, wyrażającego przyznanie nadnaturalnego statusu osobie Jezusa, jest niedopuszczalne dla mnie jako Żyda. Jest też oczywiste, że ta sama wypowiedź jest z mojej perspektywy całkowicie do przyjęcia w ustach chrześcijanina. Co więcej, mogę odnieść się do niej z pełnym szacunkiem. Pojawiający się w tym ujęciu relatywizm wydaje mi się nieszkodliwy. Różni ludzie mają



różne zobowiązania, w tym odmienne deklaracje lojalności w stosunku do swoich tradycji religijnych.

Nie chcę jednak przez powyższy wywód sugerować, że przewyższanie obiektywności prawdy jest sprawą łatwą. Choć we współczesnej filozofii niebezzasadnie rozpowszechniona jest wizja, wedle której prawdy są częścią obszernej sieci, szerszych ram, form życia, gier językowych, to nie uważam, że da się wyeliminować obiektywność prawdy. Również jeśli chodzi o tezy religijne, można zrelatywizować wiele prawd, ale nie wszystkie. Wiele z nich da się ująć jako mit – w szlachetnym sensie tego słowa – ale nie wszystko. Artykuły wiary, które mówią o historii, wydają się wymagać wiary w historyczną realność czegoś, do czego się odnoszą. Czegoś, nie wszystkiego.

Oto konkretna ilustracja. W kalendarzu żydowskim dziewiąty dzień miesiąca *aw* jest wyznaczony do upamiętnienia dwóch aktów zburzenia Świątyni w Jerozolimie, czyli *churbanu*. Otóż nie jestem przekonany, że oba te dramaty miały miejsce dosłownie tego samego dnia żydowskiego kalendarza. Tym mniej jestem przekonany, że niektóre inne tragedie – a mianowicie upadek Bejtaru (w 135 r.) oraz zaoranie Jerozolimy – nastąpiły właśnie w tym dniu, jak to stwierdza Miszna (*Taanit* 4:6). Jestem skłonny sądzić, że rabini przykroili historię do „rozmiarów, z którymi możemy sobie poradzić”<sup>8</sup>. Stwierdzenia, które są pozornie o faktach, sprowadzamy w ten sposób do mitu lub metafory. Jednakże poza nimi, w tle, pozostają jakieś dosłowne prawdy dotyczące historii. Bez nich nie można się obejść. Takim stwierdzeniem jest na przykład teza, że Świątynia w Jerozolimie istniała. Pomijając szczegóły, jak wyglądała, co się w niej działo itd., przyjmujemy jako zdanie prawdziwe, że była. Należy zaznaczyć, iż nawet to nie jest niekontrowersyjne. W Polsce i wszędzie tam, gdzie judaizm lub chrześcijaństwo stworzyły dominującą narrację, istnienie Świątyni wydaje się oczywiste, ale w społecznościach islamskich, a w każdym razie w państwach arabskich, jest ono często kwestionowane jako „wymysł syjonistyczny”.

<sup>8</sup> D. Roskies, *Memory*, [w:] *Contemporary Jewish religious thought*, eds. A. A. Cohen, P. Mendes-Flohr New York 1988, s. 582.

Tak czy inaczej, ludzie mogą różnie stawiać granicę pomiędzy tym, co prawdziwe dosłownie, co jest elementarnym faktem historycznym, który mógłby być obserwowany przy pomocy kamery i mikrofonu, a tym, co jest istotne lub prawdziwe w innym sensie. Możemy się w tych sprawach znacznie różnić między sobą, jednak ta granica nie może zupełnie zniknąć. Jej umiejscowienie zależy od wielu czynników, a zwłaszcza od autorytetów, które przyjmujemy. Możemy na przykład akceptować odkrycia nauk przyrodniczych i historycznych jako źródło najlepszej dostępnej nam wiedzy. To robimy jako ludzie nowocześni, choć powinniśmy zarazem pamiętać, że ich status jest hipotetyczny, co nie znaczy, że arbitralny. Pozostawiając na boku ważną skądinąd kwestię, co to miałoby znaczyć dla chrześcijan w odniesieniu do Jezusa, czy muzułmanów w odniesieniu do Mahometa, pozwolę sobie wyznać coś na temat Mojżesza. Nie ma o nim żadnych pozabiblijnych źródeł (zresztą nawet o Jezusie nie ma żadnych pozachrześcijańskich źródeł z epoki, w której miał działać). Niektórzy historycy twierdzą więc, że Mojżesz nie istniał. Mnie to nie oburza. Nie podpisuję się pod tym zaprzeczeniem, ale gdyby dało się ono dowieść – co wydaje się niemożliwe – to i tak czułbym się dobrze w ramach żydowskiej tradycji, która jest ufundowana na wydarzeniach z udziałem Mojżesza. Wierzę bowiem, że zaczęła się ona od wydarzeń wyjątkowych, które zostały przekazane w sposób odpowiedni dla ludzi owego czasu. Z nich wykrystalizowała się Tora w szerokim sensie tego słowa. Uważam, że jakiś rdzeń – prawdziwy w dosłownym sensie – jest zawarty w tej historii. Jest on może znacznie węższy niż chce tego tradycja, ale jest. Co więcej, przyjąwszy to, muszę uczynić drugi krok. W praktyce nie mam innego wyjścia niż odnosić się do całej tej opowieści **tak, jakby** była ona po prostu prawdziwa. Bo Mojżesz jest jej centralną postacią i nie da się wyrazić prawd zawartych w tej tradycji bez odwołania do opowieści o nim, traktowanych tak, jakby były historyczne. Tak jest i będzie niezależnie od tego, co znajdą lub przeoczą historycy<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Nieco dokładniejszy opis tego podejścia jest zawarty w rozdziale 11 książki: S. Krajewski, *Żydzi i...*, Kraków 2014, s. 103–116, a przedtem w artykule: S. Krajewski, *Historia a religijność*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła” 2011 no 1 (12), s. 15–24.

#### 4. Ateizm

Matematycy, którzy rozważają kwestie z zakresu filozofii matematyki, czują się niepewnie. Wiedzą wiele o „twardej” matematyce, lecz nie mogą się zdecydować, czy wierzą w istnienie obiektów matematycznych czy nie, czy chcą utrzymać naiwne przekonanie, że matematyczne światy, które badamy, są rzeczywiste, czy też jest to wyraz naszej wyobraźni, a realność można przypisać tylko matematycznym tekstom i naszemu przekonaniu o ich znaczeniu. Wedle znanego dowcipu zawodowy matematyk jest platońskim realistą w dni powszednie, a formalistą w weekendy, gdy stawia pytania filozoficzne. Ma to według mnie konsekwencje dla naszych poglądów dotyczących religii. Skoro matematycy są tak niepewni swych opinii, to o ileż bardziej powinno tak być w odniesieniu do tematów religijnych!

Działalność religijna jest niewątpliwie równie realna co matematyczna. Co jest jej podstawą? Zrozumieć sens i podstawę religii jest zapewne trudniej, niż zrozumieć sens i podstawy matematyki. Można zaprzeczyć istnieniu liczb bez uszczerbku dla działalności matematycznej. Można zaprzeczać istnieniu Boga. Jak to wpływa na religię? Czy unicestwia jej sens?

Ateizm nie jest wielkim zagrożeniem z perspektywy żydowskiej. Emmanuel Levinas podkreślał wagę i konstruktywną rolę ateizmu jako czynnika oczyszczającego, który wspomaga religijność dojrzałą, pomaga przezwyciężyć religijność dziecinną, wiarę w magię, religię jako *mysterium tremendum* itp.<sup>10</sup> Przy takim podejściu świętość – podstawowa bądź co bądź kategoria religii biblijnych – nie jest wewnętrzną jakością rzeczy, ale cechą naszego ujęcia rzeczy, najbardziej obecną w sferze etycznej, relacji z ludźmi. Bóg jest śladem, nie jest obecnością podobną do innych istnień; jest „inaczej niż być”. Nie chcę w żadnym razie powiedzieć, że Żydzi są na ogół bardziej dojrzałi w sensie Levinasa niż inni ludzie religijni, niemniej jego взгляд wydaje mi się bardzo głęboki. A przy tym jest on zgodny

<sup>10</sup> Ten motyw jest mocno wyrażony w esejach zawartych w książce Levinasa *Trudna wolność* (Gdynia 1991). Judaizm jest w nich przedstawiony jako szczególnie odpowiedni dla osób, które reprezentują tak ujętą dojrzałość religijną.

z moimi – i przecież nie tylko moimi – doświadczeniami. Ateizm, wyłaniający się przy tym podejściu jako nieunikniony aspekt religijności, nie musi być zagrażający, bo może znaleźć przeciwwagę w przekonaniu, że tradycja żydowska jest i tak cenna. Oczywiście nie wszyscy Żydzi się z tym zgodzą. Wszelako wielu Żydów, nawet odległych od standardowej religijności, zgodzi się, że choć tradycyjna wizja nie jest dosłownie prawdziwa, to jednak jest ona życiodajna. Żydowska tradycja kładzie nacisk na prawo raczej niż na wiarę i nie wyklucza Żydów niewierzących. Choć z zewnętrznej, może zwłaszcza z chrześcijańskiej, perspektywy może to wyglądać na porzucenie wiary, nie jest niczym takim. Czy historia Mojżesza może przemawiać do niedowiarków? Jak zostało stwierdzone powyżej, Mojżesz, czy raczej – by użyć wymowy aszkenazyjskiej – *Mojše rabejnu*, pozostaje centralną postacią tradycji, niezależnie od tego, czy był postacią historyczną.

W judaizmie ortopraksja jest wymagana o wiele bardziej kategorycznie niż ortodoksja. Oznacza to, że nawet wówczas, gdy Żyd przeżywa kryzys wiary, jest nadal akceptowany. Oczekuje się, że będzie wypełniał swoje obowiązki. A można być wiernym i wiarygodnym nawet bez wiary. To stwierdzenie brzmi w ramach judaizmu znacznie mniej paradoksalnie niż w niektórych innych tradycjach. Utrata wiary może być chwilowa; może się brać ze zrozumiałej niemożności zrozumienia rzeczy ukrytych (ukrytych co najmniej tak, jak prawdy o podstawach matematyki są ukryte nawet dla najprzenikliwszych filozofów matematyki). Może też wynikać z pokory intelektualnej. Tak długo, jak ktoś wypełnia swoje obowiązki – etyczne, społeczne, rytualne – jest on akceptowany bez jakichkolwiek zastrzeżeń.

Ten nacisk na ortopraksję jest korzystny dla relacji międzyreligijnych. Jak już zostało powiedziane powyżej, sprzeczne obowiązki nikomu nie zagrażają. Nic dziwnego, że niektórzy autorzy popierający pluralizm religijny *de iure* – czyli wartość zasady pluralizmu religijnego, a nie tylko fakt wielości religii – podkreślają aspekty ortopraktyczne bardziej, niż to się na ogół czyni w ich religii. Tak więc katolicki teolog Paul Knitter zauważa, że człowiek „raczej żyje swą wiarą, niż ma swoją wiarę”<sup>11</sup>. Twierdzi on

<sup>11</sup> P. F. Knitter, *Jesus and other names*, Oxford, England 1996, s. 63.

nawet, że wcześni chrześcijanie wykluczali ze swojej wspólnoty z powodu naruszania ortopraksji, a nie ortodoksji. Wówczas akceptacja pluralizmu oznaczałaby obrazę wobec „tego rodzaju Boga i społeczeństwa, które zawiarały się w Jezusowej wizji Bożego panowania”<sup>12</sup>. Obecnie jest inaczej – utrzymuje Knitter – pluralizm jest możliwy do przyjęcia. Podobnie głęboka zmiana nastąpiła według mnie w kwestii idolatrii. Żydowska walka z idolatrią nie musi już być kontynuowana w dawnym stylu, albowiem żyjemy w świecie, w którym grzech idolatrii jest rozumiany w dużym stopniu w zgodzie z ujęciem żydowskim. Choć wokół nas są różne idole, to jednak rytuały wyznawców religii monoteistycznych są interpretowane przez swych wyznawców mniej więcej tak, jak czynią to Żydzi. Zresztą nawet ateści na ogół wiedzą, że idole to coś złego<sup>13</sup>. Są możliwe nowoczesne wersje łączenia ateizmu z judaizmem. Np. Jean-Michel Salanskis doszukuje się podobieństwa pomiędzy matematyką a judaizmem: w obu przyjmuje się nieograniczoną liczbę poziomów znaczenia, co wedle Salanskisa wskazuje nie tyle na teologiczny, bo nie ma w tym mowy o Bogu, ile właśnie nieteologiczny wymiar judaizmu<sup>14</sup>.

Teza o możliwości włączenia nastawienia ateistycznego do judaizmu nie powinna być formułowana zbyt kategorycznie. Faktem jest, że wedle standardowej interpretacji pierwszych wersetów Dekalogu – czyli pierwszego przykazania, traktowanego jako preambuła w katolickim ujęciu dziesięciorga przykazań – ustanawiają one istnienie Boga. Tradycyjny judaizm niewątpliwie zakłada istnienie Boga. Jest zarazem faktem, że nie zachęca do prowadzenia dyskusji na ten temat. Żeby to zrozumieć, najlepiej jest rozważyć inny przykład. Otóż wszyscy zakładamy, że świat istnieje, i specjalnie się nad tym nie zastanawiamy. Tymczasem filozofowie lubią to kwestionować i prowadzić dyskusje o tym, co by było, gdyby świat zewnętrzny był tylko złudzeniem. Jednak wśród zwykłych ludzi w normalnych warunkach taka opinia nie zasługuje na dyskusję.

<sup>12</sup> P. F. Knitter, *Jesus and other names*, dz. cyt., s. 71.

<sup>13</sup> Uwagi w tej sprawie zawiera artykuł Krajewski *Can another religion be seen as the Other?*, [w:] *Jewish theology and world religions*, eds. A. Goshen- Gottstein, E. Korn, Oxford, s. 137–147.

<sup>14</sup> Por. J.-M. Salanskis, *Ways of infinity*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 2016 no 44 (57): *Theology in mathematics?*, s. 169–180.

Tak samo jest z Bogiem w żydowskiej tradycji. Drobiazgowe dyskusje są możliwe i potrzebne w odniesieniu do naszych obowiązków, ale Bóg jako taki nie jest na ogół przedmiotem dociekań. Oczywiście wedle tradycji te obowiązki wiążą nas z Bogiem. Natura Boga jest jednakowoż zasadniczo niedostępna.

Teza o całkowitej niedostępności natury Boga jest z pewnością nieco zbyt kategoryczna. Biblia i literatura rabiniczna opisują pewne aspekty „życia” Boga. Czyni się to jednak w sposób metaforyczny i głównie po to, by wyciągać wnioski dotyczące ludzi i naszych zobowiązań. Heschel kładzie nacisk na *patos* Boga, który z pasją podchodzi do tego, jak ludzie się zachowują: zależy mu bardzo na tym, żeby zachowali się właściwie. Dla tego filozofa, który wychowany został w najściślejszej chasydzkiej ortodoksji, Bóg to „najbardziej poruszony poruszyciel”<sup>15</sup>. Ten elegancki kalambur dobrze oddaje różnicę między podejściem, o którym mowa, a nastawieniem standardowej teologii. Opisywanie nastawienia i uczuć Boga ma uzasadnić charakter wypowiedzi właściwych biblijnym prorokom i usprawiedliwić potrzebę odzyskania sensu proroctwa w świecie współczesnym. Dość podobną intuicję dotyczącą Boga sformułował – choć raczej na marginesie swojego dzieła – Levinas, który nawiązywał do antychasydzkiej tradycji judaizmu. Mianowicie cytował on źródła rabiniczne sugerujące, że moc Boga idzie często w parze z pokorą Boga, który pochyla się nad cierpiącym człowiekiem. Ma to być niechrześcijański motyw kenozy<sup>16</sup>. To, że Bóg jest w jakimś sensie pokorny, umacnia poczucie, że ta cecha powinna mieć odbicie w naszych zachowaniach.

## 5. Pewność

Heschel nauczał, że prawda wymaga pokory. W tradycji żydowskiej pokora jest widoczna w fakcie zachowywania rozbieżnych opinii, wyrażanych w dyskusjach talmudycznych, i to nawet wtedy, gdy jeden z poglądów

<sup>15</sup> Sformułowanie Fritza Rotschilda we wstępie do książki A. J. Heschel, *Between God and man*, New York 1959, s. 25.

<sup>16</sup> Por. E. Levinas, *A l'heure des nations*, Paris 1988, s. 134.

został przyjęty jako kanon postępowania. Szkoła Hilela jest chwalona i doceniana za to, że starannie cytuje i rozważa opinie swego rywala – szkoły Szamaja. To stanowi doskonały przykład pokory intelektualnej. Jednocześnie należy podkreślić fakt, że obie strony talmudycznego sporu przyjmują wspólne założenia. Te założenia można przypisać wszystkim Żydom, którzy umieszczają się wewnątrz tej tradycji. Jest wśród nich poczucie wybraństwa, czyli szczególnych zobowiązań, które mają znaczenie dla świata i jego Stwórcy. Można je nazwać **pewnością przymierza**. Ta pewność wynikająca z uczestnictwa w przymierzu, czyli bycia wezwanym, może iść w parze z wahaniami i pokorą intelektualną.

Należy tu dodać, że koncepcja wybrania, pewność bycia wybranym jest obciążona ryzykiem arogancji. Wybranie oznacza zwiększone zobowiązania, ale też przekonanie o jakże większym niż w przypadku innych ludzi znaczeniu dla świata. To, co robimy, jak się zachowujemy, okazuje się mieć znaczenie nie tylko dla nas, ale dla wszystkich. Aby uniknąć arogancji, trzeba pamiętać o pewnej podstawowej prawdzie: wybranie nie przysługuje nikomu jako jednostce; przysługuje ogółowi Żydów. Nikt nie jest wybrany osobiście, a tylko jako uczestnik całości, jaką jest Izrael, czyli dom Izraela, a w innym sformułowaniu – naród żydowski.

Być może połączenie pewności z pokorą, tej pewności wybrania z pokorą intelektualną, stanowi dobrą definicję judaizmu, czy raczej postulowanego samopoczucia mającego charakteryzować judaizm. Ta pokora dotyczy poznania, ma charakter epistemiczny. Nasuwa się pytanie, czy jest coś, co moglibyśmy określić jako pokorę ontologiczną. Czym mogłoby to być w dziedzinie postaw religijnych, a zwłaszcza w ramach judaizmu? Pozwolę sobie zaproponować rozważenie poczucia, że się **nie zasługuje** na to wezwanie. To poczucie jest zaświadczone w Biblii. Obecne są w niej mianowicie stwierdzenia, że Izrael nie miał żadnych zasług, dzięki którym mógł zasługiwać na wybranie. Ten motyw zaczyna się od Mojżesza, który nie chciał się podjąć misji. Oprócz znanej sceny przy krzaku gorejącym godna uwagi jest też rabiniczna interpretacja pomniejszonej litery alef na końcu pierwszego słowa *wajikra* Księgi Kapłańskiej. Napotykamy tu ciekawy przykład napięcia między zewnętrzną analizą krytyczną tekstu a rabiniczną afirmacją każdego szczegółu zachowanego tekstu Tory

i interpretowaniem go tak, by wynikała z tego nauka dla nas wszystkich. Tak więc według znawców dawnych tekstów jeśli jakieś słowo kończyło się, a następne zaczynało na tę samą literę, to w pisanym w sposób ciągły tekście mógł widnieć tylko jeden egzemplarz tej litery. Tak jest w omawianym przypadku, więc pomniejszony alef mógł się tam znaleźć po to, by zaznaczyć, że go przedtem nie było. Dawni rabinowie mówią natomiast coś zupełnie innego. Mianowicie Mojżesz, widziany jako osoba spisująca Torę, nie chciał mieć dłuższego, bardziej szacownego słowa niż prorok Balaam, do którego w Księdze Liczb 23, 16 odnosi się to samo słowo bez alefu. To słowo, *wajikar*, znaczy, że Bóg napotkał Balaama. Gdy więc Bóg polecił Mojżeszowi wstawienie alefa w opisie jego własnej sytuacji, on to uczynił, ale w swojej pokorze pomniejszył literę. Najwyraźniej chodzi o to, że Mojżesz nie uważał, iż bardziej zasługuje na powołanie niż Balaam. To jeszcze jeden biblijny przykład pokory Mojżesza.

Z perspektywy żydowskiej tradycji wybranie jest faktem. Jest równie aktualne dziś, co w czasach biblijnych. Wybór był niezasłużony, ale to nie znaczy, że można nie odpowiedzieć na wezwanie. Jest ono zobowiązaniem, od którego nie można się uchylić. Czy możliwa jest odpowiedź, która uwzględni zarówno pewność przymierza, jak i pokorne poczucie, że się na nie nie zasługuje? W próbie odpowiedzi pomocny być może powinien komentarz rabiniczny.

W Talmudzie znajduje się następująca opinia: „Ktokolwiek ustanowi dla siebie stałe miejsce modlitw [w synagodze], temu przyjdzie na pomoc Bóg Abrahama, a gdy umrze, ludzie powiedzą: ‘Jakim on pokornym [*anaw*] i pobożnym [*chasid*] był człowiekiem, uczniem naszego patriarchy Abrahama”<sup>17</sup>. Ta pochwała zaskakuje: cóż jest tak dobrego w ustanowieniu dla siebie stałego miejsca w sali modlitw zbiorowych? I co to ma wspólnego z Abrahamem i „Bogiem Abrahama”? Najprostsze skojarzenie odnosi do rabinicznej koncepcji Abrahamowej proveniencji modlitwy porannej; zatem ktoś, kto naśladuje Abrahama i systematycznie uczestniczy w porannych modlitwach, jest podobnie pobożny jak praojciec. Później zwyczaj

<sup>17</sup> W traktacie Berachot 6b. Jestem wdzięczny Yale'owi Reisnerowi za pomoc w studio-waniu tego fragmentu.



posiadania stałego miejsca w synagodze jest zalecany w *Szulchan aruchu*<sup>18</sup>. Czujemy jednak, że pochwała tego zwyczaju nie będzie zrozumiała, o ile nie zobaczymy głębszych związków między nim a domniemanymi zwyczajami Abrahama. Ciekawe wyjaśnienie proponuje Alan Morinis, który określa się jako współczesny uczeń ruchu musar. Mianowicie „ustalając dla siebie jedno miejsce, zwalnia się wszystkie pozostałe miejsca do użytku innych”<sup>19</sup>. Jest to tłumaczenie, które wydaje mi się uderzająco adekwatne. Pasuje zwłaszcza w zastosowaniu do ważnych, szczególnie szacownych osób. Można sobie wyobrazić, że póki takie osoby nie zajmą miejsca, inni nie bardzo wiedzą, gdzie mogą usiąść. Jeśli miejsca są stałe, wszyscy wiedzą, które pozostają wolne dla reszty uczestników modlitwy.

Co więcej, powyższe wyjaśnienie ma też szersze zastosowanie, a mianowicie do przestrzeni wieloreligijnej. Jeśli któraś z naszych religii wybierze sobie ustalone miejsce w „świątyni” wszystkich religii, to pozostałe miejsca będą zwolnione dla innych. W ten sposób może być zrealizowana zarówno pokora, jak i pewność. To jest tylko jedno z wielu miejsc, a zarazem miejsce zapewnione. Taka wizja respektuje potrzebę pluralizmu i jest zapewne łatwiejsza do przyjęcia z perspektywy judaizmu niż z punktu widzenia religii misjonarskich. Oczywiście pojawia się szereg problemów. Jeśli na przykład rozszerzymy nieco naszą metaforę, można by zapytać, jaki rytuał miałby obowiązywać w tej „synagodze wszystkich religii”. Zapewne żaden – tak jest w każdym razie w projektach świątyń wieloreligijnych, które zyskują poparcie religijnych, a zarazem pluralistycznie nastawionych Żydów. Jeden z takich pomysłów miałby być realizowany w Jerozolimie. Zawierałby osobne miejsca dla każdej z wielkich religii. Każda miałaby swoje miejsce, w założeniu – równie szacowne.

## Podsumowanie

Pokora jest ważną wartością w religiach biblijnych. Jej aspekt intelektualny polega na zrozumieniu niepoznawalności Stwórcy. Natomiast

<sup>18</sup> Czyli w podstawowym dziele z zakresu żydowskiego prawa religijnego (XVI w.).

<sup>19</sup> A. Morinis, *Everyday holiness, the Jewish spiritual path of Mussar*, Boston 2007, s. 49.

pokora ontologiczna w ramach judaizmu może oznaczać nie tyle brak pewności co do wybrania, ile poczucie, że na nie nie zasługujemy.

Problem połączenia pokory, wynikającej z niewiedzy, z pewnością wynikającą z afirmacji tradycji został rozważony na gruncie judaizmu. W tradycji żydowskiej obecne są zarówno przekonanie o niepoznawalności Boga, jak i pewność, że Bóg wybrał Izrael. Wybranie dotyczy nie jednostek, ale ogółu Żydów.

Połączenie niewiedzy z pewnością przestaje być paradoksalne, gdy odróżni się „wiedzę o” od „wiedzy, aby”. Prymat „wiedzy, aby” nad „wiedzą o” jest charakterystyczny dla judaizmu. Ma tę zaletę, że bardzo ogranicza pole konfliktu. Zamiast sprzecznych dogmatów mamy do czynienia ze sprzecznymi wskazaniami. Ponieważ jednak odnoszą się one do różnych grup ludzi, konflikt wcale nie musi mieć miejsca.

Rozważany w niniejszym eseju prymat ortopraksji nad ortodoksją ułatwia uznanie wartości pluralizmu religijnego, a także zobaczenia pozytywnych cech ateizmu. Nie jest jednak jedyną drogą prowadzącą do docenienia pluralizmu. Innym podejściem, wzmiankowanym powyżej, jest zredukowanie do minimum zestawu stwierdzeń rozumianych dosłownie, a nie metaforycznie. Jeszcze innym, niepodjętym w tym tekście, jest analiza znaczenia terminów występujących w sprzecznych dogmatach i ich zależności od tradycji, w której funkcjonują.

## Bibliografia

- Contemporary Jewish religious thought*, eds. A. Cohen, P. Mendes-Flohr, New York 1988.
- Christianity in Jewish terms*, eds. T. Frymer-Kensky, D. Novak, P. Ochs, D. Sandmel, M. Signer, Boulder CO 2000.
- Jewish theology and world religions*, eds. A. Goshen-Gottstein, E. Korn, Oxford 2012.
- Learned ignorance. An investigation into humility in interreligious dialogue among Christians, Muslims and Jews*, eds. J. Heft, R. Firestone, O. Safi, New York 2011.
- Heschel A. J., *Between God and man*, New York 1959.
- Heschel A. J., *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, Kraków 2005.
- Knitter P. F., *Jesus and other names*, Oxford, England 1996.

- Krajewski S., *Tajemnica Izraela a tajemnica Kościoła*, Warszawa 2007.
- Krajewski S., *A meditation on intellectual humility, or, on a Fusion of Epistemic Ignorance and Covenantal Certainty*, [w:] *Learned ignorance. An investigation into humility in interreligious dialogue among Christians, Muslims and Jews*, eds. J. Heft, R. Firestone, O. Safi, New York 2011, s. 241–256.
- Krajewski S., *Historia a religijność*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła” no 1 (12) 2011, s. 15–24.
- Krajewski S., *Can another religion be seen as the Other?*, [w:] *Jewish theology and world religions*, eds. A. Goshen-Gottstein, E. Korn, Oxford 2012, s. 137–147.
- Krajewski S., *Żydzi i...*, Kraków 2014.
- Langton R., *Kantian humility, our ignorance of things in themselves*, New York 2001.
- Levinas E., *A l'heure des nations*, Paris 1988.
- Levinas E., *Judaïsme et kénose*, [w:] E. Levinas, *A l'heure des nations*, Paris 1988, s. 133–151.
- Levinas E., *Trudna wolność*, Gdynia 1991.
- Morinis A., *Everyday holiness, the Jewish spiritual path of Mussar*, Boston 2007.
- Novak D., *Introduction*, [w:] *Christianity in Jewish terms*, eds. T. Frymer-Kensky, D. Novak, P. Ochs, D. Sandmel, M. Signer, Boulder CO 2000, s. 1–6.
- Roskies D., *Memory*, [w:] *Contemporary Jewish religious thought*, eds. A. Cohen, P. Mendes-Flohr, New York 1988, s. 581–586.
- Salanskis J.-M., *Ways of infinity*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 2016 no 44 (57): *Theology in mathematics?*, s. 169–180.
- Telushkin J., *A code of Jewish ethics*, vol. 1, New York 2006.